

Dal volto all'interfaccia.

La decostruzione alla prova dell'alterità artificiale

ROBERTO REDAELLI
(Università di Milano)

From face to interface.

Deconstruction put to the test of artificial otherness

Abstract: This paper intends to examine the contribution that deconstruction can make to the understanding of emerging technologies. To consider this contribution, we first introduce Jacques Derrida's reflections on technology, then explore one of the most promising proposals in the field of philosophy of technology, that of David Gunkel, who bases his argument on Derrida's deconstruction. Finally, we propose to integrate Gunkel's proposal through the notion of interface, with which we intend to explain the peculiar status of humanoid robots.

Keywords: Deconstruction, Derrida, Gunkel, Philosophy of technology, Robotics.

1. *Lo statuto morale dell'altro tecnologico*

L'avvento di tecnologie sempre più autonome, interattive e adattive sta radicalmente ridefinendo la relazione tra l'essere umano e la macchina. Ciò che fino a poco tempo fa appariva all'uomo come mero strumento nelle sue mani, oggi solleva questioni etiche e legali sempre più complesse. In modo particolare, l'introduzione di sistemi intelligenti che gestiscono, unitamente all'essere umano, aspetti cruciali della società – come la sanità, la giustizia e l'educazione – ha dato l'impulso ad un radicale processo di ripensamento del ruolo che tali tecnologie rivestono nella nostra vita. Un chiaro segnale di questo cambiamento nella relazione uomo-tecnologie è offerto dall'ampio dibattito

che è stato recentemente sollevato intorno allo statuto morale e legale dei robot¹ e più in generale dei sistemi intelligenti. Difatti, sempre più spesso ci si chiede se tali sistemi possano o debbano essere considerati soggetti di diritto², vale a dire soggetti aventi diritti e doveri; ci si chiede, in altri termini, se il diritto di avere dei diritti possa o debba essere esteso anche agli agenti artificiali³, e dunque se i sistemi intelligenti siano un *altro* di tipo particolare, un *altro artificiale*.

Di fronte a tali questioni si sono sollevate numerose voci che hanno proposto differenti criteri per l'attribuzione di un qualche statuto morale ai sistemi intelligenti. Tra queste voci spicca quella di David Gunkel, che, insieme a Mark Coeckelbergh¹, è promotore di un approccio cosiddetto relazionale. Secondo tale approccio, lo statuto morale deve essere assegnato non sulla base di qualche proprietà ontologica di cui gli agenti artificiali siano provvisti, bensì in base alla relazione che intratteniamo con loro. Perciò, a partire dalla peculiare relazione che ci lega ai robot e dai diversi ruoli che essi rivestono nella nostra società, quali quelli di assistenti, compagni e care givers, solo per citarne alcuni², per Gunkel, dovremmo riconoscere loro uno statuto morale.

Ora, ciò che qui ci interessa porre in primo piano della proposta di Gunkel è la strategia decostruttiva che il filosofo mette in atto. La filosofia di Gunkel è, infatti, animata da un dichiarato intento decostruttivo⁴, che mira a mettere in crisi, a criticare⁵ le tradizionali dicotomie che investono le tecnologie⁶. Tra

¹ Ci permettiamo di ricordare che i robot sono intelligenze artificiali incorporate, vale a dire “AI in action in the physical world” (also called *embodied AI*). A robot is a physical machine that has to cope with the dynamics, the uncertainties and the complexity of the physical world” (High-Level Expert Group on Artificial Intelligence, *A definition of AI: Main capabilities and scientific disciplines*, European Commission, 2019, p. 4).

² M.-C. Gruber, *Mensch oder Maschine: Zur Humanität des Rechts nach dem Ende des Menschen*, in A. Funke, K.U. Schmolke (a cura di), *Menschenbilder im Recht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, pp. 43-59, qui p. 50.

³ Per una rassegna critica di tale questione rimandiamo a V.C. Müller, *Is it time for robot rights? Moral status in artificial entities*, «Ethics and Information Technology», vol. 23 (2021), pp. 579-587.

⁴ Alla decostruzione Gunkel dedica, tra l'altro, l'opera introduttiva *Deconstruction*, MIT press, Cambridge, 2021, nella cui prefazione il filosofo ripercorre, seppur per accenni, la sua operazione di decostruzione delle nuove tecnologie.

⁵ Gunkel riprende la nozione di critica così com'è spiegata, in termini decostruttivi, da Barbara Johnson. Per Johnson, la critica “è un'analisi che si concentra sui fondamenti della possibilità del sistema. La critica legge a ritroso ciò che sembra naturale, ovvio, autoevidente o universale, al fine di mostrare che queste cose hanno la loro storia, le loro ragioni per essere così come sono, i loro effetti su ciò che ne consegue, e che il punto di partenza non è un dato ma una costruzione, di solito cieca a sé stessa” (B. Johnson, *Translator's introduction*, in J. Derrida, *Disseminations*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. VII-XXXIII, qui p. XV, trad. it. nostra).

⁶ Questa attenzione alla tecnologia *in generale* si dispiega nella riflessione di Gunkel in un confronto a tutto tondo con le numerose tecnologie che oggi informano la nostra esistenza. Esemplificativo dell'ampiezza delle indagini di Gunkel è il volume *Gaming the System. Deconstructing Video Games, Games Studies, and Virtual Worlds*, Indiana University Press, Bloomington, 2018, nel quale il filosofo si misura, come recita il titolo stesso dell'opera, con i mondi virtuali e i video games. Benché quest'opera di Gunkel abbia goduto di minore attenzione

queste dicotomie occupa un posto di rilievo nella tradizione filosofica occidentale quella tra persone e cose, per cui solo alle prime spetta un qualche statuto morale, mentre le seconde sono considerate moralmente neutrali. Al fine di fare questione di tale dicotomia, Gunkel propone una serrata analisi filosofica della figura del robot⁷, che, a suo dire, si collocherebbe al crocevia tra le mere cose e le persone, ridefinendo i confini tra l'essere umano e la tecnologia.

Come abbiamo appena accennato, l'analisi di Gunkel prende le mosse dalla decostruzione e, a nostro avviso, mostra, in modo esemplare, il contributo che la decostruzione può offrire di fronte alle sfide poste dalle intelligenze artificiali e dalla robotica avanzata. Per questo suo valore, proponiamo qui di restituirne le linee principali e vagliarne il contributo. Al fine di mostrare la fecondità, ma anche i limiti dell'operazione decostruttiva realizzata da Gunkel, dapprima presenteremo, seppur per accenni, la riflessione derridiana sulla tecnica, per poi prendere in esame la curvatura che tale riflessione assume nel pensiero di Gunkel. Infine, apporteremo un correttivo alla prospettiva gunkeliana in merito allo statuto morale dei robot umanoidi⁸, introducendo la nozione di interfaccia, con la quale intendiamo rendere ragione dell'alterità artificiale.

2. Derrida e la questione del limite: l'altro tecnologico

Gran parte degli sforzi filosofici di Jacques Derrida sono indirizzati a ciò che il filosofo ha definito nei termini di *limitrofia*⁹. Le questioni limite, del limite, di ciò che è liminare, di ciò che, in questo senso, è di confine, sono le questioni che attraversano l'intera parabola filosofica derridiana: il confine tra l'uomo e l'altro uomo¹⁰, tra l'uomo e l'animale¹¹, tra la vita e la morte¹² sono solo alcuni esempi di confine di cui Derrida ha fatto questione. Come è noto, di fronte a tali confini, a tali distinzioni, l'intento di Derrida non è stato né quello di spostare i confini, di operare nuovi confinamenti, di mettere qualcuno o

rispetto ad altre, in essa si coglie chiaramente la cifra decostruttiva che caratterizza l'approccio del filosofo rispetto alle nuove tecnologie.

⁷ A questo proposito si veda D.J. Gunkel, *Robot Rights*, MIT Press, Cambridge, 2018.

⁸ Occorre fin da subito osservare che, per Gunkel, assegnare uno statuto morale/legale ai robot non significa assegnare loro diritti umani, come ad es. il diritto di votare, bensì significa riconoscere a tali entità non umane uno statuto che permetta di integrarle, anche dal punto di vista morale, nella nostra società, nella quale i robot sono ridotti a mere cose, a meri prodotti, pur rivestendo ruoli sempre più centrali.

⁹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano, 2006, p. 68.

¹⁰ Sulla questione dell'altro in Derrida rimandiamo a C. Di Martino, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, Edizioni di Pagina, Bari, 2018, pp. 57-114.

¹¹ Sulla riflessione derridiana in merito alla questione animale si veda lo studio di M. Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

¹² J. Derrida, *La vita la morte: Seminario (1975-1976)*, trad. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2021.

qualcosa al confino, né quello di cancellare tali confini, pervenendo ad una omogeneizzazione, ad un livellamento delle differenze¹³. Al contrario, Derrida ha sempre avuto di mira il limite, il confine per “moltiplicarne le figure, complicarlo, ispessirlo”¹⁴. In questo senso, il gesto derridiano è un gesto che complica l'origine, l'originario, contamina il semplice, secondo quella che il filosofo ha rubricato sotto i termini di “legge della contaminazione differenziale”¹⁵.

Questo gesto filosofico, che è la cifra del fare decostruttivo, ha investito alcuni dei luoghi centrali della tradizione filosofica occidentale, minando la nozione di soggettività così com'è pensata dalla metafisica della presenza, per la quale il soggetto è pienamente presente a Sé e l'altro *non è nessun altro* se non un altro riducibile a Sé. Difatti, mettendo in discussione ciò che Husserl ha definito “il presente vivente”, Derrida, fin dai suoi primissimi lavori, ha portato al centro della sua riflessione il carattere di rinvio della coscienza, la sua struttura di rinvio all'alterità, ad un'alterità che nel percorso filosofico derridiano ha assunto figure sempre diverse.

Un esempio di alterità, a cui Derrida ha prestato particolare attenzione, è quella animale. A differenza di Lévinas, per cui il volto dell'*altro* è il solo volto umano¹⁶, per Derrida, lo sguardo, che ci interroga ridefinendo il nostro spazio di libertà, è non solo umano, bensì anche animale. E proprio così come avviene per l'altro umano, anche l'animale precede il Sé, ci precede¹⁷. Perciò, agli occhi di Derrida, l'uomo arriva a sé stesso solo attraverso l'incontro proto-etico con l'animale¹⁸, l'*animot*, che ci guarda e ci mette a nudo, interrogandoci su chi siamo.

¹³ Si tratta, ampliando il discorso derridiano, non di “lavorare al superamento della differenza ‘umana’, occorre forse *abitare* tale differenza”, rendendo problematico ogni limite opposizionale assoluto (C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano, 2009, p. 198).

¹⁴ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 68.

¹⁵ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano, 1992, p. 51. Nell'introdurre la legge della contaminazione differenziale, Derrida la lega *ineluttabilmente* alla questione del limite, per cui “tutti i limiti sui quali si costruisce il discorso fenomenologico si vedono così interrogati a partire dalla necessità fatale di una ‘contaminazione’ (...) venendo il tremo di ogni margine a propagarsi su tutti gli altri”.

¹⁶ Per Derrida, in Lévinas il “soggetto dell'etica, il volto, resta innanzitutto un volto umano e fraterno (...) l'animale non ha volto, non ha il volto nudo che mi guarda e di cui io dovrei dimenticare il colore degli occhi” (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 158). A questo proposito, Gunkel osserva che “Levinas's work is not able to escape from the anthropocentric privilege. Whatever the import of his unique contribution, Other in Levinas is still and unapologetically human” (D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, MIT Press, Cambridge, 2012, p. 179).

¹⁷ “L'animale è lì prima di me, e lì presso di me, lì davanti a me – che lo seguo/sono dopo di lui” (J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 47).

¹⁸ Riguardo alla dimensione proto-etica di questo incontro, Calarco osserva che “secondo la ricostruzione di Derrida, io arrivo a me stesso e all'autocoscienza solo in e attraverso altri animali, cioè altri esseri viventi, umani, animali o altri ancora che siano. Tali incontri non obbediscono alle leggi della dialettica hegeliana del riconoscimento, avendo luogo in uno spazio e

Accanto all'alterità animale, è possibile rintracciare un'altra alterità di cui Derrida ha fatto questione nel suo ricchissimo percorso: si tratta di quello che proponiamo di definire nei termini di altro tecnologico o alterità artificiale. Benché Derrida non giunga mai ad elaborare una vera e propria filosofia della tecnica¹⁹, la tecnica si colloca al cuore della sua riflessione²⁰, com'è ben chiaro dal progetto presentato in *Della grammatologia*. In tale testo, fa la sua comparsa il termine *différance*, che è cruciale per l'intero sviluppo della riflessione derridiana e che si lega fin dalle sue prime apparizioni alla cibernetica, alla macchina:

Leroi-Gourhan non descrive più l'unità dell'uomo e dell'avventura umana con la semplice possibilità della grafia in generale: piuttosto come una tappa o una articolazione nella storia della vita – di ciò che qui chiamiamo la differenza – come storia del gramma. Invece di ricorrere ai concetti che solitamente servono a distinguere l'uomo dagli altri viventi (istinto ed intelligenza, assenza o presenza della parola, della società, della economia, ecc.), qui si fa appello alla nozione di *programma*. Questa va sì intesa nel senso della cibernetica, che però a sua volta non è intelligibile se non a partire da una storia delle possibilità della traccia come unità di un doppio movimento di protensione e di ritenzione. Questo movimento travalica largamente le possibilità della “coscienza intenzionale”. Questa è un'emergenza che fa apparire il gramma *come tale* (cioè secondo una nuova struttura di non-presenza) e rende senz'altro possibile il sorgere dei sistemi di scrittura in senso stretto²¹.

In tale passaggio, uno dei più celebri del tracciato derridiano, il filosofo richiama la cibernetica, la relazione tra macchine e viventi, e la necessità di intendere la *différance*, per l'appunto, come cibernetica, come “connessione tra sistemi viventi e sistemi tecnologici (...) quale loro origine comune”²². La tecnica e la vita sono dunque intimamente legate tra loro fin dall'origine²³, tant'è che in *Spettri di Marx*, Derrida, in modo esplicito, chiama in causa il

in un tempo che precedono e danno origine alla possibilità del riconoscimento” (M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 133-134).

¹⁹ F. Vitale, *Spettri della tecnica. Derrida: la vita, la tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli, 2007, pp. 313-344, p. 313.

²⁰ Sulla questione della tecnica in Derrida si veda G. Chiurazzi, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992; F. Vitale, *Spettri della tecnica. Derrida: la vita, la tecnica*, cit.; F. Tesorone, *Derrida e la macchina. Evento e iterabilità*, «Mechane. Rivista di filosofia e antropologia della tecnica», vol. 1 (2021), pp. 163-179; in relazione all'intelligenza artificiale si veda il recente S. Moriggi, M. Pireddu, *L'Intelligenza Artificiale e i suoi fantasmi. Vivere e pensare con le reti generative*, Il Margine, Trento, 2024.

²¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. di S. Facioni e F. Vitale, Orthotes, Napoli, 2024, p. 130.

²² L.M. Possati, *Unconscious Networks. Philosophy, Psychoanalysis, and Artificial Intelligence*, Routledge, London-New York, 2023, p. 394.

²³ Per Derrida, “non vi è alcuna *physis* prima e fuori dalla *techne*, cui quest'ultima sopraggiungerebbe dall'esterno” (C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*. Seconda edizione rivista e ampliata, Inschibboleth, Roma, 2024 p. 270).

dispositivo tecnico come l'altro da accogliere, come l'altro che costituisce l'io vivente:

l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, il simulacro – e ciò comincia con il linguaggio prima di lui –, altrettante figure della morte); deve dunque dirigere allo stesso tempo *a suo favore e contro di sé* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario²⁴.

Di contro delle teorie strumentaliste²⁵, che riducono la tecnica a mero strumento esterno asservito ad un soggetto già costituito, il dispositivo tecnico inteso come altro è, per Derrida, ciò che permette la costituzione dell'io vivente. Dunque, l'altro, l'*eteros* è da sempre coinvolto nell'*autos*, per cui ciò che appare nella veste dell'esterno, dell'avversario da cui ci si deve proteggere, è strutturalmente interno. L'artefatto tecnico non è mera estensione dell'umano, non è qualcosa che si aggiunge ad un soggetto presente a sé stesso, bensì è l'altro che precede e, come l'animale, interroga e costituisce il soggetto.

Questa ridefinizione derridiana della tecnica, che è stata oggetto di numerose riflessioni in ambito decostruttivo, ci permette di ripensare l'altro tecnologico, che oggi più che mai assume figure che lo rendono irriducibile al mero strumento. A questo proposito, emblematica è la figura del robot. Recenti studi hanno dimostrato la straordinaria empatia²⁶ che manifestiamo nei confronti dei robot e quel senso di spaesamento, quell'effetto perturbante che sorge in noi quando ci rapportiamo a questi artefatti tecnologici. Il robot è la figura di quell'altro tecnologico, dell'altro vivente, che è stato oggi giorno oggetto del fare decostruttivo non solo di Derrida, bensì di David Gunkel, il quale, avvalendosi della strategia decostruttiva, invita a ripensare lo statuto morale delle nuove tecnologie.

3. Dalla logica binaria alla logica terziaria: il robot tra la persona e la cosa

Gli studi di Gunkel si rivolgono a ciò che egli rubrica sotto il titolo di *machine question*²⁷. Con tale espressione, il filosofo fa questione dello statuto morale delle

²⁴ J. Derrida, *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano, 1994, p. 178.

²⁵ Riguardo allo strumentalismo si veda J.C. Pitt, "Guns don't kill, people kill"; *values in and/or around technologies*, in P. Kroes, P.P. Verbeek (a cura di), *The Moral Status of Technical Artefacts*, Springer, Dordrecht, 2014, pp. 89-101.

²⁶ Sull'empatia che gli esseri umani provano nei confronti dei robot rinviamo agli studi di Y. Suzuki, L. Galli, A. Ikeda, S. Itakura, M. Kitazaki, *Measuring empathy for human and robot hand pain using electroencephalography*, «Scientific Reports», vol. 5 (2015), pp. 1-9; A.M. Rosenthal-von der Pütten, N.C. Krämer, L. Hoffmann, S. Sobieraj, S.C. Eimler, *An experimental study on emotional reactions towards a robot*. «International Journal of Social Robotics», vol. 5 (2013), n. 1, pp. 17-34.

²⁷ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*, cit., p. 2.

macchine, si domanda se le macchine possano far parte del mondo morale, e più precisamente se esse possano essere considerate *moral patient*, laddove con tale espressione si intende il *destinatario* della nostra azione morale. In altri termini, si tratta di riconoscere nell'altro un altro verso cui sorgono delle obbligazioni, un altro dotato, per l'appunto, di un qualche statuto morale.

Allo stesso tempo, il richiamo alla *moral patiency* ha un ruolo ben preciso nell'economia del discorso filosofico di Gunkel. Domandando della *moral patiency*, il filosofo mette in discussione il primato tradizionalmente assegnato alla *moral agency*. Di contro all'idea che lo statuto morale di un ente sia attribuibile esclusivamente sulla base di alcune sue proprietà, e più in generale della sua capacità di *agire* moralmente, Gunkel propone un approccio che consideri tanto l'agentività quanto la passività morale, al fine di ricercare, in termini derridiani, un *arche-patient*²⁸ che ecceda la distinzione *agency-patiency* e permetta di riconoscere nell'ente, in questo caso tecnico, un altro morale.

A proposito di tale approccio, si deve osservare che l'iscrizione delle macchine nel nostro mondo morale, benché appaia a prima vista paradossale, è giustificata da Gunkel dal ruolo che tali macchine svolgono nella nostra società: gran parte della nostra vita è caratterizzata da diversi tipi di relazione che intratteniamo con le nuove tecnologie; relazioni sempre più complesse che investono tanto la nostra vita professionale quanto quella privata. Robot destinati alla cura degli anziani, robot che ci offrono la loro compagnia e che ci aiutano ad assolvere i nostri doveri lavorativi sono solo alcuni esempi di tecnologie che difficilmente possono essere assimilate a meri strumenti nelle nostre mani. Difatti, per Gunkel, la nostra capacità di empatizzare con i robot, dimostrata in diversi studi, e, più in generale, le diverse relazioni affettive (e non) che stabiliamo con gli artefatti tecnologici più complessi non ci permette di ridurli a meri strumenti, come può essere il martello richiamato da Heidegger. Le sfide poste dalle nuove tecnologie richiedono un pensiero che sappia prendere in considerazione seriamente anche l'altro tecnologico, così com'è stato fatto recentemente con l'animale.

Entro questa operazione di ripensamento dell'altro tecnologico, Gunkel, come abbiamo mostrato, si appella alla decostruzione derridiana²⁹. Questo richiamo alla decostruzione è funzionale ad un discorso che intende far questione dei confini che separano non più e non solo uomini ed animali, bensì uomini e macchine. Il discorso decostruttivo è dunque impiegato da Gunkel per ridefinire lo spazio, il limite, il confine tra cose e persone, tra cosa e chi³⁰, laddove la cosa è tradizionalmente esclusa dal mondo morale, mentre il chi è moralmente significativo. L'attribuzione del chi è perciò il riconoscimento

²⁸ Ivi, p. 11.

²⁹ Le fonti impiegate da Gunkel sono numerose e tra queste gioca un ruolo decisivo la filosofia levinasiana. Per i nostri scopi, ci focalizzeremo sul ruolo che la decostruzione riveste nell'argomentazione di Gunkel, cercando di estendere ed integrare alcune sue considerazioni mediante il ricorso ad alcune riflessioni derridiane di cui lo stesso Gunkel si è avvalso solo in parte.

³⁰ Sulla relazione tra chi e che cosa Gunkel rimanda a J. Derrida, *Papier machine*, Éditions Galilée, Paris, 2001, p. 293.

dello statuto di altro a qualcosa o qualcuno con cui siamo in relazione³¹. Ovviamente questa attribuzione è tutto fuorché moralmente neutrale.

Come abbiamo visto, nell'assegnazione di uno statuto morale o legale³² a qualcosa o qualcuno vi è in gioco, in termini derridiani, il tracciamento di un confine, di un limite ed è proprio a tale operazione di definizione, di delimitazione che si rivolge lo sguardo filosofico di Gunkel. Non si tratta tanto di trovare una risposta definitiva alla questione sullo statuto morale degli enti artificiali quanto di mettere in discussione, di decostruire i termini e le condizioni in cui il dibattito intorno a tali enti è stato organizzato³³. Questa messa in discussione è radicale proprio perché la macchina è collocata alla periferia del mondo morale, eccede le differenze, non ha un volto, non ha una faccia, semmai, come vedremo, un'interfaccia. Per tale ragione, la macchina costituisce una *sfida critica, cruciale*³⁴ per l'etica, collocandosi oltre le diverse opposizioni entro cui si muove la riflessione filosofica ed oltre il suo linguaggio.

Per Gunkel, infatti, il fare questione della macchina ha una prima decisiva ripercussione che investe proprio la sfera linguistica. Parlare dell'altro tecnologico richiede una torsione terminologica, poiché vi è un'eccedenza dell'altro rispetto alla parola. Data questa difficoltà, al fine di parlare dell'altro tecnologico, Gunkel si affida a quelle operazioni che Derrida definisce nei termini di paleonimia e neologismo, laddove la prima è "mantenere talvolta un vecchio nome per avviare un nuovo concetto"³⁵, mentre la seconda è creare un nuovo nome. Se la seconda strategia appare più chiara, e Gunkel porta come esempio proprio la parola *différance*, così com'è scritta da Derrida, la prima operazione va di certo illustrata. Con la paleonimia si tratta di selezionare un nome e riconfigurarlo allo scopo di articolare in modo differente il suo significato iniziale³⁶. Tale operazione richiede un doppio gesto, afferma Derrida, per cui si procederà a 1) prelevare "un tratto predicativo ridotto, tenuto in riserva, limitato in una struttura concettuale data (limitato per motivazione e rapporti di forza da analizzare), *chiamata X*" e 2) "alla de-limitazione, all'innesto e all'estensione regolata del predicato prelevato, dal momento che il nome *X* è mantenuto a titolo di *leva* e per mantenere una presa sull'organizzazione anteriore che si tratta di trasformare effettivamente"³⁷. Al fine di esemplificare tale operazione, Gunkel richiama la nozione deleuziana di differenza, per cui il termine differenza è inteso da Deleuze difformemente dalla tradizione filosofica occidentale, che lo lega, da Platone a Hegel, alla negazione.

³¹ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 7.

³² Sul problema dell'assegnazione di diritti ai sistemi dotati di intelligenza artificiale si veda D.J. Gunkel, *Robot Rights*, MIT Press, cit., e il più recente Id., *Person, Thing, Robot. A Moral and Legal Ontology for 21st Century and Beyond*, MIT Press, Cambridge, 2023.

³³ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 163.

³⁴ Ivi, p. 207.

³⁵ J. Derrida, *Posizioni*, trad. it di S. Facioni, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021, p. 103.

³⁶ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 208.

³⁷ J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 103.

Una seconda ripercussione dovuta alla *machine question* è che qualsiasi tentativo di riconduzione dell'altro tecnologico alle nostre pratiche di discorso rischia di addomesticarlo, di ricondurlo alle logiche esistenti, di assimilarlo al Sé, di produrre quella omogeneizzazione contro cui Derrida ha sempre opposto resistenza. Perciò, agli occhi di Gunkel, la questione della macchina deve rimanere una questione aperta, o in termini derridiani-freudiani, deve essere oggetto di un'“analisi interminabile”³⁸, un continuo fare questione della macchina.

A partire da questo appello alla decostruzione, che chiude il volume *The Machine Question*, ci si aspetterebbe da Gunkel un procedere decostruttivo che impieghi le strategie sopramenzionate per cercare di perimetrare e mettere in questione la macchina, l'altro dell'altro, quell'altro radicale che è l'altro tecnologico. Eppure questa aspettativa è in un certo senso tradita da Gunkel. Difatti, Gunkel, pur rimanendo fedele all'interminabilità dell'analisi proposta da Derrida, la quale rivela il carattere provvisorio e relazionale dell'etica, sviluppa la sua prospettiva, in ultima battuta, appellandosi a Lévinas³⁹. A riprova di ciò, basti volgere l'attenzione alle opere più recenti del filosofo, *Robot Rights* e *Person, Thing, Robot* nelle quali l'esercizio decostruttivo prosegue, ma, come nelle opere precedenti, le conclusioni a cui perviene Gunkel sono dichiaratamente levinasiane. In questo senso, le piste della paleonimia e del neologismo non sono battute da Gunkel, benché la decostruzione rimanga al centro del suo progetto filosofico, com'è evidente anche dalla sua recente opera *Person, Thing, Robot*.

Come già anticipavamo, al centro di tale opera vi è l'operazione di decostruzione della dicotomia persona/cosa, che è messa in discussione da Gunkel mediante la figura del robot. A questo proposito, scrive Gunkel, “non c'è dubbio che i robot, i sistemi dotati di intelligenza artificiale e altri artefatti tecnologici sono cose, ma non sono necessariamente quei tipi di cose che sono (o dovrebbero essere) situati o concettualizzati come l'opposto delle persone. Essi non sono limitati all'essere meri oggetti per un soggetto, mezzi strumentali opposti a un fine, o *res* distinti dalla *persona* (...) I robot sono quello strano tipo di cosa che *decostruisce* l'ordine logico esistente, il quale differenzia la persona dalla cosa”⁴⁰. In altre parole, con il robot si decostruisce la dicotomia persona/cosa attraverso il terzo, che per Derrida, e così per Gunkel, non è escluso, bensì è da darsi. Il terzo è il robot che non è riconducibile tanto ai meri

³⁸ Ivi, p. 72.

³⁹ Gunkel è ben consapevole dei limiti dell'impostazione levinasiana, per cui l'altro è l'altro uomo, e perciò la macchina, così come l'animale, non hanno alcun posto nell'etica proposta da Lévinas (D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 196). Nonostante questo limite, Gunkel sottolinea, a più riprese, l'importanza della riflessione di Lévinas per sviluppare un approccio relazionale nell'ambito della filosofia della tecnologia (si veda ad es. D.J. Gunkel, *The Other Question: Can and Should Robots Have Rights?* «Ethics and Information Technology», vol. 20 (2018), pp. 87-99).

⁴⁰ G. Gunkel, *Person, Thing, Robot*, cit., p. 162.

strumenti quanto agli uomini, ed è sulla base della relazione che intratteniamo con i robot che possiamo assegnare loro uno statuto morale.

La riflessione di Gunkel, qui ripercorsa per accenni, appare particolarmente promettente e porta la decostruzione al centro di quella che è definita oggi nei termini di filosofia della tecnologia. In modo particolare, la decostruzione che il filosofo opera della dicotomia cose/persone rilancia il problema di quale sia il posto occupato dai robot, dall'intelligenza artificiale, nel nostro mondo morale. Non più relegati al ruolo di meri strumenti, dunque non riducibili a nostri schiavi⁴¹, il comportamento dei sistemi intelligenti solleva questioni etiche e giuridiche sempre più pressanti, che investono nozioni tipicamente umane come quella di responsabilità, sulla quale lo stesso Gunkel dirige i propri sforzi di riflessione⁴². Eppure, nonostante il riconoscimento di un peculiare statuto della macchina – riconoscimento a cui Gunkel perviene mediante la decostruzione – il filosofo, come già accennavamo, non sembra avvalersi fino in fondo della strumentazione derridiana. In modo particolare, ci sembra che Gunkel, il quale fa questione dell'altro tecnologico nei termini levinasiani del volto, non sembra affrancarsi dalle pastoie a cui è legata la prospettiva levinasiana che viene estesa anche alla macchina. Difatti, benché Gunkel dichiari di mettere a frutto l'etica di Lévinas oltre Lévinas, oltre il suo antropocentrismo⁴³, gli resta ancora da chiarire che tipo di alterità rappresenti la macchina, come la si possa intendere, dato che non possiede un volto.

Al fine di rispondere a tale questione si potrebbe osservare che la macchina non ha faccia, non ha volto, ma è dotata di un'interfaccia. Nonostante la differenza tra volto e interfaccia sia richiamata, seppur nei limiti dell'accenno, in *The Machine Question*⁴⁴, Gunkel non sembra tenerne conto nelle sue riflessioni che, come sappiamo, non si rivolgono alle proprietà degli oggetti tecnologici, bensì alle relazioni che intratteniamo con tali oggetti⁴⁵. Tuttavia, una riflessione sull'interfaccia, a nostro avviso, permetterebbe di continuare la strategia decostruttiva messa in atto da Gunkel, affrancandola da

⁴¹ J.J. Bryson, *Robots should be slaves*, in Y. Wilks (a cura di), *Close Engagements with Artificial Companions: Key Social, Psychological, Ethical and Design Issues*, John Benjamins, Amsterdam, 2010, pp. 63-74.

⁴² Per Gunkel i sistemi intelligenti minano la nostra tradizionale nozione di responsabilità, secondo la quale l'uomo è il solo responsabile dell'azione tecnologica (D.J. Gunkel, *Mind the gap: responsible robotics and the problem of responsibility*, «Ethics and Information Technology» vol. 22 (2020), pp. 307-320).

⁴³ D.J. Gunkel, *Thinking otherwise: ethics, technology and other subjects*, «Ethics and Information Technology», vol. 9 (2007), pp. 165-177, p. 175.

⁴⁴ D.J. Gunkel, *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots*, cit., p. 196, 200, 206.

⁴⁵ Cfr. D.J. Gunkel, *Robot Rights*, cit., pp. 170-175. Di certo l'attenzione all'interfaccia sposterebbe la riflessione di Gunkel sul piano ontologico, ma non per questo tradirebbe la prospettiva relazionale che egli sostiene: di fatto le relazioni che abbiamo con gli artefatti tecnologici sono determinate, anche se non esclusivamente, dalle proprietà degli artefatti stessi. Riteniamo che sia le relazioni sia le proprietà, ma più in generale le pratiche di vita in cui gli oggetti tecnici sono iscritti, dovrebbero essere considerate nell'assegnazione dello statuto morale. Su questo punto si veda R. Redaelli, *The Moral Status of Artificial Intelligence*, Springer, 2026 in uscita.

quell'antropocentrismo di cui soffrono le riflessioni levinasiane quando fanno questione del volto *in quanto* volto umano. Dunque, tra volto umano e il non-volto dello strumento si colloca, come *tertium datur*, l'interfaccia del robot, e più in generale dei sistemi intelligenti.

4. Dal volto all'interfaccia: continuare la decostruzione

Il termine interfaccia è polisemico. Per tale ragione, ci concentreremo qui sul significato che esso assume nel campo della robotica ed in modo particolare nell'ambito dell'*Human-Robot Interaction* (HRI). Anche in questo ambito multidisciplinare troviamo differenti riferimenti alle interfacce; per i nostri scopi faremo riferimento principalmente ai robot umanoidi e alle interfacce multi-modalità che coinvolgono più canali percettivi e raccolgono diversi tipi di dati. Come si sa, a tale tipo di interfaccia è legata l'idea di un *robotic user interface* che raccoglie in sincrono dati audio e video, riconosce espressioni facciali e risponde a sua volta con fonemi e visemi attraverso, per l'appunto, la parola e il volto⁴⁶.

In questo ambito, il volto del robot è coinvolto nell'interfacciamento, nell'interazione tra uomo e macchina. L'interfaccia, che ha volto, è dunque rivolta – secondo l'etimo “forzato” del termine ‘volto’⁴⁷ – all'interfacciamento, cioè all'interazione con l'altro, o meglio è rivolta all'altro, è *per* l'altro. In questo modo, il robot è attraversato da capo a piedi dall'altro umano, vale a dire dall'uomo che lo progetta e lo produce e dall'utente che lo usa. Per tale ragione, si potrebbe riconoscere che l'interfaccia sia creata *in funzione* dell'essere umano. Seguendo questa riflessione, dovremmo intendere, ancora una volta, il robot come mero strumento al nostro servizio, come mera cosa. Eppure a questa logica il robot sembra sfuggire per l'effetto perturbante che provoca in noi e allo stesso tempo per l'empatia che proviamo nei suoi confronti, per il peculiare rapporto che instauriamo con tale artefatto. Il martello non produce questi effetti, il robot sì.

L'interfaccia che, nei robot umanoidi, *ha* un volto, nel senso della riproduzione del volto umano, produce l'irriducibilità del robot a mera cosa e coinvolge il nostro essere umani. Difatti, approfondendo ed estendendo quanto detto da Gunkel, potremmo osservare che tra la cosa priva di volto e il volto umano si colloca il robot con la sua inter-faccia, che da un lato lo avvicina all'uomo, nel senso che l'uomo si relaziona, anche affettivamente, a esso, e allo stesso tempo, lo allontana dall'uomo per quell'effetto di turbamento che provoca in lui. Come si sa, questo effetto di turbamento prodotto dai robot è stato ampiamente indagato da Masahiro Mori il quale osserva, rifacendosi alla nozione freudiana di *Unheimlich*, che “se si accresce senza riflettere il grado di somiglianza [tra la macchina e l'uomo], quando si è giunti a una notevole

⁴⁶ D. Fornari, *Il volto come interfaccia*, et al. /Edizioni, Milano 2012.

⁴⁷ G. Aneschi, *Prefazione*, in D. Fornari, *Il volto come interfaccia*, cit., pp. VII-XV, qui p. X.

somiglianza con gli esseri umani il senso di disturbo di colpo fa la sua comparsa e si precipita nella valle del perturbante”⁴⁸.

Questo è tanto più vero se si pensa non solo al volto del robot umanoide, bensì alle capacità linguistiche di tali robot o del più vicino Chatgpt, i cui risultati ci sorprendono, ci perturbano, lasciandoci sospesi tra estraneità e familiarità. Tutto ciò dovrebbe mostrare come l'interfaccia con cui l'utente interagisce scompare, indietreggia come interfaccia, come strumento tecnico, nella misura in cui interagiamo con essa, e si mostra come faccia, come volto, come l'altro nella misura in cui ci perturba. Proprio in tal modo, Derrida pensa, con straordinaria lungimiranza, al *word processor*, e più in generale al computer, che sembra un altro soggetto con cui abbiamo un incontro faccia a faccia:

L'ordinateur entretient l'hallucination d'un interlocuteur (anonyme ou non), d'un autre "sujet" (spontané et autonome, automatique) qui peut occuper plus d'une place et jouer bien des rôles, en face à face, certes, mais aussi retiré, devant nous, sans doute, mais aussi invisible et sans visage derrière son écran. Comme un dieu caché mais qui ronfle un peu, habile à se dissimuler jusque dans le vis-à-vis. (...) on a l'impression que l'on a affaire à l'âme (la volonté, le désir, le dessein) d'un Autre démiurgique, comme si déjà, bon ou malin génie, un destinataire invisible, un témoin omniprésent nous écoutait lire d'avance, captait et nous renvoyait *sans attendre*, en face à face⁴⁹.

Le parole di Derrida, riferite ai software di scrittura, sembrano ancora più adatte a spiegarci la relazione che oggi abbiamo con i robot, ed in modo particolare con i robot umanoidi. I robot ci offrono l'impressione di un altro soggetto, di un soggetto con cui possiamo interagire, per l'appunto, faccia a faccia. In altri termini, i robot sono il destinatario della nostra attenzione e della nostra azione, anche morale direbbe Gunkel⁵⁰. Essi non sono dei meri strumenti alla mano, come può essere la penna, poiché con essi intratteniamo relazioni, dialoghiamo mediante la loro interfaccia, avvertendoli, come osserva Derrida,

⁴⁸ M. Mori, *La valle del perturbante. Avvertenze per il design di robot antropomorfi*, in D. Fornari, *Il volto come interfaccia*, cit., pp. 241-250, qui p. 247.

⁴⁹ J. Derrida, *Papier Machine*, cit., pp. 155-156.

⁵⁰ Occorre qui osservare che numerose obiezioni sono state rivolte al relazionismo di Gunkel che, per l'appunto, a partire dalle relazioni che abbiamo con i robot assegnerebbe un qualche statuto morale a tali tecnologie. Un'obiezione particolarmente puntuale di contro alla proposta di Gunkel è quella per cui se assegnassimo uno statuto morale sulla base delle relazioni che intratteniamo con gli oggetti, allora potremmo riconoscere uno statuto morale non solo ai robot ma anche ad altri artefatti tecnici (come, ad esempio, ad una matita) a cui potremmo essere legati per ragioni che riguardano la nostra sfera privata (perché la matita ci è stata donata da una persona a noi cara), rischiando così di aderire ad una forma di relativismo morale (si veda V.C. Müller, *Is it time for robot rights?* cit.). Inoltre, se prioritaria è la relazione che abbiamo con l'oggetto nell'attribuzione di uno statuto morale, allora non abbiamo alcun criterio oggettivo per assegnare tale statuto morale, dato che potremmo avere differenti relazioni con il medesimo oggetto (su questa obiezione si veda anche K. Mosakas, *On the moral status of social robots: considering the consciousness criterion*, «AI & Society», vol. 36 2021, pp. 429-443, qui p. 434).

come un altro soggetto. Difatti, in questa direzione Derrida sottolinea come il programma di scrittura ci restituisca “una quasi immediatezza del testo, una sostanza desostanzializzata” che supera la nostra comprensione e modifica la nostra esperienza, “un discorso già appropriato dall’altro o che viene dall’altro”⁵¹. La macchina è l’altro che fa proprio il *nostro* discorso, laddove nel nostro discorso è già sempre fin dall’inizio coinvolto l’*eteros*, l’altro artificiale, l’altro inconscio meccanico, come lo definisce Derrida⁵². Perciò, l’etero-nomia che sta alla base dell’auto-nomia del soggetto è anche legge dell’altro dell’altro, vale a dire dell’altro tecnologico.

A partire da tali considerazioni, si potrebbe osservare che la riflessione derridiana sulla tecnica, proseguita da Gunkel con Derrida e oltre Derrida in direzione di Lévinas, ci permette di ripensare l’alterità artificiale delle nuove tecnologie. La relazione che intratteniamo con i sistemi intelligenti ed, in modo particolare, con i robot umanoidi, ma ancor prima con i computer, non ci permette di considerare tali tecnologie come meri mezzi, essi sono “più che strumenti” – afferma Gunkel. Con tale espressione, il filosofo riconosce alle nuove tecnologie uno statuto peculiare, in virtù del quale, come abbiamo visto, tali dispositivi non sono riconducibili a mere cose, ma neppure eleggibili al rango di persone. Difatti, i robot e i sistemi intelligenti vanno ad occupare un posto peculiare nella nostra società, assumendo figure dell’altro che fino a poco tempo fa erano squisitamente umane: i robot diventano attori sociali in grado di comunicare e interagire con noi, secondo modalità che sono umane; essi diventano compagni, colleghi e amanti⁵³. Con essi intratteniamo relazioni che non potremmo avere con altri strumenti ed, entro nuove pratiche di vita e di sapere, tali relazioni fanno sorgere nuovi soggetti tecnologici, che, secondo Gunkel, esigono il riconoscimento di uno statuto morale.

Si deve ora osservare che al ruolo che la tecnologica riveste nella nostra esistenza si stanno rivolgendo numerosi studi. In sintonia con i risultati ottenuti dall’approccio decostruttivo qui presentato, gran parte della riflessione filosofica tende oggi a mettere in luce proprio la natura di alterità di tali tecnologie, che è dovuta alla loro sempre maggiore autonomia e capacità di interazione. In merito a tale questione, ci sembra degna di menzione, in conclusione al nostro discorso, una certa convergenza tra decostruzione e postfenomenologia, che mette ben in luce il carattere peculiare dei robot e dell’intelligenza artificiale. Difatti, in campo postfenomenologico, Ihde introduce già nell’opera del 1990 *Technology and the Lifeworld* l’espressione quasi-altro per rendere ragione dell’intelligenza artificiale e in modo particolare dei robot. Più precisamente, al fine di chiarire la nostra relazione con i sistemi intelligenti Ihde, ancor prima di Gunkel, si confronta con Lévinas e giunge a definire la relazione uomo-intelligenza artificiale nei termini di una relazione

⁵¹ J. Derrida, *Papier Machine*, cit, p. 156.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Sui cosiddetti sex robot si veda J. Danaher, N. McArthur (a cura di), *Robot Sex: Social and Ethical Implications* MIT Press, Cambridge, 2017.

di alterità⁵⁴. In tale tipo di relazione noi ci relazioniamo *all'*altro o abbiamo una relazione *con* l'altro, che produce in noi la sensazione di interagire, di dialogare con qualcosa d'*altro* o qualcun *altro*, laddove però l'altro tecnologico non è l'altro, come per Gunkel e Derrida, bensì il quasi-altro. Eppure nonostante la differenza terminologica tra altro e quasi-altro, Ihde introduce questa espressione (*quasi-otherness*) per rendere ragione di quell'effetto di fascinazione, riconosciuto anche in campo decostruttivo, che tali tecnologie hanno su di noi, per cui la tecnologia emerge *come* altro al quale relazionarsi, pur senza essere un altro uomo⁵⁵. Dunque, con il termine *quasi-otherness* Ihde intende mettere in luce nei sistemi intelligenti un'alterità più forte di quella dei meri oggetti ma più debole di quella che si ritrova negli animali o negli uomini⁵⁶ ed in tal modo sembra rimarcare, anticipandola, quella posizione intermedia tra cose e persone che Gunkel, seppur in termini diversi rispetto a Ihde⁵⁷, assegna ai robot per le stesse ragioni riconosciute da Ihde: con i robot e più in generale con i sistemi intelligenti noi intratteniamo delle relazioni, in cui scopriamo la presenza, in termini derridiani⁵⁸, di un altro tecnologico, che non avvertiamo in strumenti come una penna o un martello. Nella relazione di alterità, così com'è definita da Ihde, avviene uno scambio o un dialogo con l'altro tecnologico, che, secondo Derrida, non solo è altro da noi, ma ci interroga fin dall'origine; un'origine mai semplice, un'origine contaminata, in cui vi è da sempre in gioco l'elemento tecnico in senso ampio⁵⁹. Per queste ragioni, la relazione con il robot, il computer, che sia inteso come altro o quasi-altro, merita una particolare attenzione che la decostruzione ha saputo porre e rendere feconda.

⁵⁴ D. Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, pp. 97-108.

⁵⁵ Come ben osservato da Ihde, tale effetto è di certo legato ai rischi dell'antropomorfismo e dei processi di personalizzazione delle tecnologie che ci possono condurre a riconoscere erroneamente nell'altro tecnologico un altro umano, per cui, ad esempio, si intende l'intelligenza artificiale sul modello dell'intelligenza umana e, ancor prima, fin dagli albori della cultura occidentale, si subisce la fascinazione dell'automa che ci appare animato. Di contro a queste tendenze, l'espressione quasi-altro sembra opporre resistenza, sottolineando come l'altro tecnologico non sia l'altro in termini levinasiani, vale a dire l'altro uomo, bensì si pone in uno spazio intermedio tra la cosa e l'umano (Ivi, p. 100).

⁵⁶ Ivi, p. 100.

⁵⁷ Si potrebbe osservare che Ihde non prende in considerazione come l'alterità artificiale costituisca il sé, benché metta in primo piano i diversi modi in cui le diverse tecnologie formano la nostra esperienza del mondo. Dunque, ciò che sembra assente nella prospettiva postfenomenologica è un'indagine genealogico-trascendentale, di cui la decostruzione si fa carico (su questo punto si veda R. Redaelli, *Ihde con Stiegler. Verso una postfenomenologia organologica*, «Etica e Politica», vol. 27, 2025, pp. 83-95). D'altro canto si deve precisare che Gunkel chiama in causa la nozione di quasi-altro proposta da Ihde a sostegno della posizione intermedia del robot tra persona e cosa (D.J. Gunkel, *Robot Rights*, cit., p. 174).

⁵⁸ Come Derrida, lo stesso Ihde riconosce nei programmi di scrittura un'alterità o, in termini postfenomenologici, una quasi-alterità (D. Ihde, *Technology and the Lifeworld*, cit., p. 106).

⁵⁹ "This mechanical and nonliving element or aspect within the living makes possible both life – what Derrida sometimes calls life-death – and what is worth more than life, an abundance of life, or at least the phantasm of such a life" (M. Naas, *Miracle and Machine. Jacques Derrida and Two Sources of Religion, Science and Media*, Fordham University Press, New York, 2012, pp. 208).

In modo particolare, si potrebbe intendere, come abbiamo proposto, questa differenza tra persona e robot mediante il ricorso al volto per la persona e all'interfaccia per i robot, proseguendo il lavoro infinito di decostruzione avviato da Derrida e proseguito da Gunkel, un lavoro che è oggi inattuabile se vogliamo comprendere la nostra società sempre più tecnologicamente strutturata, vale a dire strutturata, formata da quell'alterità artificiale che è al cuore dell'umano e che richiede una sinergia di forze per essere compresa⁶⁰.

roberto.redaelli@unimi.it

Roberto Redaelli è ricercatore di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Milano e docente presso il dipartimento di Matematica F. Casorati dell'Università degli Studi di Pavia, dove insegna Etica dell'Intelligenza Artificiale. Ha studiato e svolto attività di ricerca presso le università di Norimberga, Heidelberg e Friburgo. I suoi interessi di ricerca sono rivolti, oltre all'etica e alla filosofia della tecnologia, alla filosofia neokantiana, all'antropologia filosofica, alla fenomenologia e alla postfenomenologia. È autore delle monografie *Emil Lask. Il soggetto e la forma* (Macerata, 2016) e *Per una logica dell'umano* (Macerata, 2021). Ha inoltre curato numerosi volumi collettanei, tra i quali: *Moral Normativity in an Interdisciplinary Perspective. Humans, Animals & Artificial Intelligence* (Baden-Baden, 2023), *Neo-Kantianism and Cultural Sciences* (con G. Morrone - Napoli, 2022), *Trasformazioni del concetto di umanità* (con C. Di Martino e M. Russo - Roma 2020).

⁶⁰ In questa direzione proponiamo di integrare postfenomenologia e decostruzione, sia nella sua versione derridiana sia nelle sue ultime propaggini rappresentate da autori come Gunkel e Stiegler, convinti che tale sinergia possa contribuire al processo di comprensione delle nuove tecnologie. Riguardo alla possibilità di una tale alleanza tra prospettive differenti si veda R. Redaelli, *Ihde con Stiegler*, cit.